

PZB

Protokolle zur Bibel

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich
hg. v. Veronika Burz-Tropper, Agnethe Siquans und Werner Urbanz

Peer reviewed

Vol. 25/1

2016

M. LASS: „Verdrehte“ Familienverhältnisse. Die Beziehung zwischen Rahel, Lea und Jakob und ihre Entwicklungen	1
A. TASCHL-ERBER: Die Familie in Betanien (Joh 11,1–12,19) als narrativ inszenierte Modellgemeinde	25
A. SIQUANS: Die Erschaffung der Tiere (Gen 1,20–25) in der Interpretation von Origenes und Augustinus	53

www.protokollezurbibel.at

ISSN



Dieses Werk ist lizenziert unter einer [Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International Lizenz](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

DIE ERSCHAFFUNG DER TIERE (GEN 1,20–25) IN DER INTERPRETATION VON ORIGENES UND AUGUSTINUS¹

The creation of the animals (Gen 1): Origen's and Augustine's different interpretations and their implications

Agneth Siquans, Universität Wien

Schenkenstraße 8–10, 1010 Wien, agneth.siquans@univie.ac.at

Abstract: Early Christian scriptural interpretations are answers to various enquiries concerning the Bible. Origen and Augustine deal with such challenges to the biblical creation account in rather different ways: Whereas Origen resorts to allegorical interpretation Augustine's intention is an explanation *ad litteram*. Their respective interpretations of the creation of the animals according to Gen 1 shows very well the discourses which form their readings of the Bible. Yet, they also imply different consequences for the relationship between humans and animals and even for (theological) anthropology.

Keywords: Creation, Genesis 1, Animals, Origen, Augustine

Origenes und Augustinus stehen mit ihren Auslegungen der biblischen Schöpfungserzählung einerseits bereits in einer Interpretationstradition dieser Texte, die mit Philo von Alexandrien ihren Anfang nimmt,² andererseits gehen sie mit der philosophischen Bildung ihrer Zeit an die Auslegung der Bibel heran. In der Philosophie dieser Zeit oft heftig diskutierte, teils aber auch allgemein verbreitete, Ansichten über das Verhältnis von Menschen und Tieren stellten bisweilen eine Herausforderung für die christliche Schöpfungstheologie, wie sie sich auch und besonders in der Auslegung von Gen 1 manifestiert, dar. Christliche Exegeten waren herausgefordert, sich mit den philosophischen Ansichten ihrer Zeit auseinanderzusetzen und ein christliches Verständnis der Welt und der Lebewesen zu entwickeln. Wenngleich das Neue Testament vor der Philo-

¹ Der Beitrag geht zurück auf ein Paper, das auf der EABS Konferenz 2015 in Cordoba vorgetragen wurde.

² Vgl. Philo von Alexandrien, *De opificio mundi* (OPA 1 Arnaldez).

sophie warnte (vgl. Kol 2,8), waren die frühchristlichen Theologen und Exegeten mit den zeitgenössischen philosophischen Strömungen bekannt und befassten sich mit diesen. Sie suchten und fanden Gemeinsamkeiten oder christlich Verwendbares ebenso wie mit der christlichen Überzeugung Unvereinbares, das abgelehnt und mehr oder weniger polemisch zurückgewiesen wurde.³

Dieser Beitrag befasst sich mit der Interpretation der Erschaffung der Tiere nach Gen 1,20–25 bei Origenes und Augustinus und stellt die unterschiedlichen Auffassungen über das Mensch-Tier-Verhältnis vor deren jeweiligem philosophischem und theologischem Hintergrund dar.⁴

1. Origenes

1.1 Die Erschaffung der Tiere nach der ersten Genesishomilie

In den erhaltenen Werken des Origenes findet sich eine Auslegung der Tiererschöpfung nach Gen 1,20–25 in der ersten Homilie zur Genesis.⁵ Origenes verfasste diese Homilie wahrscheinlich nach 245, in der letzten Dekade seines Lebens, als er regelmäßig in Cäsarea predigte. Ob Origenes' Predigten im Zuge ihrer Verschriftlichung überarbeitet wurden, ist nicht bekannt. Dazu kommt, dass diese ausschließlich in der lateinischen Übersetzung des Rufinus erhalten sind, der sie nicht wortwörtlich wiedergab, wie er selbst notierte.⁶ Grundsätz-

³ Vgl. z. B. für Origenes: David T. Runia, Philosophy, in: John Anthony McGuckin (Hg.), *The Westminster Handbook to Origen*, Louisville/London 2004, 171–175; Gilles Dorival, Filosofia, in: Adele Monaci Castagno (Hg.), *Origene. Dizionario*, Roma 2000, 171–177; für Augustinus: in Volker Drecoll (Hg.), *Augustin Handbuch. Unveränderte Studienausgabe*, Tübingen 2014 die Artikel „Lateinischer Mittelplatonismus“ (Drecoll, 66–72), „Neuplatonismus“ (Drecoll, 72–85) oder in in: Allan D. Fitzgerald (Hg.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia*, Grand Rapids u. a. 1999 die Artikel „Neoplatonism“ (Mark J. Edwards, 588–591), „Plato, Platonism“ (Frederick van Fleteren, 651–654) und „Plotinus, The Enneads“ (Anne-Marie Bowery, 654–657).

⁴ Zu den grundlegenden Gemeinsamkeiten, aber auch Unterschieden in der Interpretation der Schöpfung bei Origenes und Augustinus vgl. Anne-Marie Vannier, *Origène et Augustin, interprètes de la création*, in: Gilles Dorival/Alain Le Boulluec (Hg.), *Origeniana Sexta. Origène et la Bible/Origen and the Bible*, Leuven 1995, 723–736. Sie geht davon aus, dass Augustinus die Genesisauslegung des Origenes bekannt war, sei es durch lateinische Übersetzungen, sei es über die Vermittlung von Ambrosius.

⁵ Lateinischer Text und deutsche Übersetzung: Peter Habermehl (Hg.), *Origenes. Die Homilien zum Buch Genesis (Orig. WD 1,2)*, Berlin/Freiburg 2011. Zum Folgenden vgl. die Einleitung bei Habermehl.

⁶ Vgl. Rufinus, *Apol. 2,40; Apol. Ad Anastasium 7; Praef. ad Gaudentium*. Eine Diskussion über den Charakter von Rufinus' Übersetzung findet sich in Ronald Heine (Hg.), *Origen. Homilies on Genesis and Exodus (FaCh 71)*, Washington D.C. 1982, 30–39. Habermehl, *Origenes (Anm. 5)*

lich darf mit Heine und Habermehl aber angenommen werden, dass die Homilien im Wesentlichen das enthalten, was Origenes tatsächlich gepredigt hatte.

Origenes war in der griechischen Philosophie gebildet.⁷ Seine Perspektive der Schriftauslegung ist durch eine (mittel)platonistische Weltsicht bestimmt.⁸ Grundlegende Einsichten der Bibelhermeneutik verdankte er vor allem Paulus und Philo von Alexandrien. Er interpretierte die Schrift auf zweifache Weise: „nach dem Buchstaben“ – *secundum litteram* – und „nach dem spirituellen Verständnis“ – *secundum spiritalem intelligentiam* – oder *secundum allegoriam*, „nach dem allegorischen Sinn“.⁹ Letzterer kann als moralische Bedeutung realisiert werden, die Seele des individuellen Gläubigen betreffend, oder aber als spirituelle Bedeutung hinsichtlich der Glaubensmysterien. Für Origenes impliziert die allegorische Auslegung eine Zurückweisung der philosophischen Kritik an der Bibel, die diese als primitiv und unwahr darstellte (vgl. die Kritik des Celsus).¹⁰

Die Abschnitte 8 bis 11 der ersten Genesishomilie befassen sich mit der Erschaffung der Tiere. Jeder Abschnitt beginnt mit der Zitation des entsprechenden biblischen Verses oder mehrerer Verse aus Gen 1,20–25 und schließt daran deren Interpretation an.¹¹ Prinzipiell, wie etwa auch in *Contra Celsum* und *De principiis* deutlich wird, betrachtet Origenes Tiere als unvernünftig (*irrationalis*),¹² allerdings mit einer Seele (Princ. 2,8,1). Origenes teilt eine hierarchi-

16 urteilt ähnlich wie Heine: „Denn Rufins lateinische Fassungen dürfen im Allgemeinen als zuverlässig gelten, kaum jedoch als wortgetreu.“

⁷ Vgl. dazu etwa Joseph Wilson Trigg, *Origen. The Bible and Philosophy in the Third-century Church*, Atlanta 1983; Henri Crouzel, *Origène*, Paris 1985, 207–215; Lothar Lies, *Origenes' ‚Peri Archon‘. Eine undogmatische Dogmatik. Einführung und Erläuterung*, Darmstadt 1992, 168–181; Dorival, *Filosofia* (Anm. 3) und Runia, *Philosophy* (Anm. 3) 172.

⁸ Vgl. dazu Trigg, *Origen* (Anm. 7) ch. III Platonism, 52–75; Lies, *Peri Archon* (Anm. 7), 171–176; Runia, *Philosophy* (Anm. 3) 174.

⁹ Habermehl, *Origenes* (Anm. 5) 11f. Vgl. auch Hermann J. Vogt, *Origen of Alexandria*, in: Charles Kannengiesser (Hg.), *Handbook of Patristic Exegesis 1*, Leiden 2004, 536–574: 545–551.

¹⁰ Vgl. Vogt, *Origen* (Anm. 9) 548–551.

¹¹ Das entspricht der üblichen Form des Lemma-Kommentars. Vgl. Ludwig Fladerer/Dagmar Börner-Klein, *Kommentar*, RAC 21 (2006) 274–329: 275. Ein Kommentar wird dort definiert als „eine dem Text linear folgende, möglichst vollständige Erklärung von Sprache und Inhalt ... , die einer rational nachvollziehbaren Methode gehorcht.“ Fladerer unterscheidet Lemma-Kommentar, paraphrasierenden Kommentar und Frage- und Antwortkommentar (Erotapokriseis).

¹² Vgl. *Contra Celsum* 4, 74–99 zur Auseinandersetzung über die Stellung der Tiere im Vergleich mit den Menschen.

sche Sicht alles Seienden, in der die Wasserlebewesen die niedrigste Stufe aller Tiere darstellen.¹³

Den Literalsinn der Tierschöpfung erwähnt Origenes nur beiläufig und kurz: Er bestehe darin, dass Gott alle Geschöpfe erschaffen habe. Was Origenes wirklich interessiert und was er auch seinem Auditorium vermitteln möchte, ist der spirituelle Sinn.¹⁴ Daher interpretiert er die Tiere allegorisch mit Bezug auf seine menschlichen Adressat/inn/en. Dementsprechend legt er die Erschaffung der Reptilien und der Vögel in folgender Passage aus:

„Wörtlich verstanden, werden auf Gottes Geheiß von den Wassern Kriechtiere und Vögel hervorgebracht, und wir erkennen, von wem erschaffen wurde, was wir sehen. Wir wollen aber auch begreifen, wie eben diese Geschöpfe in unserem Himmelsgewölbe entstehen, das heißt in der Festigkeit unseres Geistes oder Herzens. Ich glaube, dass unserem Geist, wenn unsere Sonne, Christus, ihn erleuchtet hat, in der Folge auferlegt wird, aus den Wassern in ihm Kriechtiere hervorzubringen und Vögel, die fliegen, das heißt gute wie böse Gedanken zutage zu fördern, damit eine Scheidung der guten von den bösen geschehe, die ja beide dem Herzen entspringen. Denn die guten wie die bösen Gedanken gehen aus unserem Herzen hervor wie aus den Wassern. Wir aber wollen beides getreu Gottes Wort und Gebot vor Gottes Angesicht und Urteil offenlegen, damit wir, von ihm erleuchtet, vom Guten zu scheiden vermögen, was böse ist, das heißt damit wir das, was auf der Erde kriecht und irdische Trübsal bringt, von uns scheiden; das Bessere aber, nämlich die Vögel, wollen wir nicht nur über dem Land fliegen lassen, sondern auch dem Himmelsgewölbe entlang – das heißt damit wir Sinnesart und Wesen der irdischen wie der himmlischen Gedanken in uns ergründen und erkennen können, was in uns aufgrund der Kriechtiere schädlich ist.“¹⁵

Die anthropozentrische Ausrichtung ist der Intention der moralischen Erbauung geschuldet. Die Tiere werden als Gedanken gedeutet, die gut sein können, wie die Vögel, die hoch hinauf in den Himmel fliegen, oder aber auch schlecht, wie die Reptilien, die auf der Erde kriechen. Um diesen Punkt zu illustrieren führt Origenes zwei biblische Beispiele an. Das erste dieser Exempel ist durchaus aufschlussreich hinsichtlich seiner moralischen Orientierung:

¹³ Vgl. De Principiis 1,8,4; Plato, Timaios 92B.

¹⁴ Vgl. zum Verhältnis der Schriftsinne zueinander Lothar Lies, Die „Gottes würdige“ Schriftauslegung nach Origenes, in: Gilles Dorival/Alain Le Boulluec (Hg.), *Origeniana Sexta. Origène et la Bible/Origen and the Bible*, Leuven 1995, 365–372. Nach Lies ist der moralische Sinn bei Origenes eine „Unterart des geistlichen Sinnes“ (369). Der Wortsinn ist stets auf den geistlichen Sinn hingeeordnet. „Der Buchstabe selbst ist schon ein Werk des Geistes und kann als dessen Werk eine adäquate Hülle des Geistig-Göttlichen sein.“ (370) Auf der anderen Seite trägt auch der geistliche Sinn einen moralischen Sinn in sich (vgl. 371).

¹⁵ Origenes, Homilie 1,8; deutsch: Habermehl, Origenes (Anm. 5) 41–43.

„Sehen wir ‚eine Frau‘ an, ‚um sie zu begehren‘ [cf. Mt 5,28], so ist das in uns ein giftiger Wurm. Waltet in uns jedoch ein nüchterner Sinn, so werden wir – auch wenn eine ägyptische Herrin uns beehrt – uns in Vögel verwandeln, die ägyptischen Gewänder in ihren Händen zurücklassen und der verführerischen Falle entfliegen.“¹⁶

Origenes spielt hier auf die Erzählung über Josef und die Frau des Potifar an (vgl. Gen 39,7–21). Dieses Beispiel ist ganz aus männlicher Perspektive gestaltet und verweist in gewisser Weise auch auf die asketische Neigung des Origenes, wenngleich es hier natürlich konkret um Ehebruch geht. Das zweite Beispiel ist die arme Witwe, die zwei kleine Münzen für den Tempel spendet (vgl. Lk 21,1–4). Diese Frau, deren Gesinnung sich auf Gott richtet, wird als Vorbild vor Augen gestellt. Zwei biblische Frauen werden als Beispiele für einerseits Verführung und andererseits vorbildhaftes christliches Verhalten herangezogen.¹⁷

Ähnlich wie die Kriechtiere deutet Origenes die Wale als *inpias cogitationes et nefarios quosque contra Deum sensus* – „die gottlosen Gedanken und jede ruchlose Gesinnung wider Gott.“¹⁸

Warum aber wird dann in Gen 1,21 festgehalten, dass Gott alles, was er erschaffen hat, gut genannt habe?

„Fragt sich nun jemand, wieso die großen Wale und Kriechtiere in schlechtem Sinn verstanden werden und die Vögel in gutem, wo es doch von allen gleichermaßen heißt: ‚Und Gott sah, dass sie gut sind?‘ [Gen 1,21] Gerade für die Heiligen ist gut, was sich ihnen widersetzt, denn sie können es besiegen und werden, wenn sie es besiegt haben, größeren Ruhmes teilhaftig bei Gott. [...] Und wirklich: Wie soll es einen Wettstreit geben, wenn es niemanden gibt, der sich widersetzt? Welche Schönheit und Pracht das Licht besitzt, bliebe verborgen, stellte sich ihm nicht die Finsternis der Nacht entgegen. [...] Kurzum: Der Blick auf das Schlechte verkündet umso strahlender den Glanz des Guten. [...] Das heißt, er [Gott] sah ihren Nutzen und die Weise, wie sie – waren sie auch an sich, wie sie eben waren – die Guten gleichwohl noch besser machen konnten.“¹⁹

In diesem Abschnitt wird deutlich, dass die Tiere gänzlich in ihrer Beziehung zu den Menschen interpretiert und allegorisch als seine inneren Feinde gedeutet werden. Auch die niedrigen Tiere, die mit dem Schlechten in Verbindung ge-

¹⁶ Origenes, Homilie 1,8; deutsch: Habermehl, Origenes (Anm. 5) 43.

¹⁷ Origenes liest Altes und Neues Testament als die eine heilige Schrift, wobei das Alte auf das Neue Testament, das Evangelium, hinzielt, letzteres wiederum auf das „ewige Evangelium“: Vgl. etwa Irénée Rigolot, *Le Mystère de l'unité des deux testaments. Évangile unique et historique en acte*, in: Gilles Dorival/Alain Le Boulluec (Hg.), *Origeniana Sexta. Origène et la Bible/Origen and the Bible*, Leuven 1995, 381–390.

¹⁸ Origenes, Homilie 1,9; deutsch: Habermehl, Origenes (Anm. 5) 45.

¹⁹ Origenes, Homilie 1,10; deutsch: Habermehl, Origenes (Anm. 5) 45–47.

bracht werden (*in malo accipiuntur*), sind im Sinne von Gen 1,21 gut, weil sie den Menschen nutzen, allerdings nur, indem sie sie überwinden und so zu größerer Heiligkeit gelangen. Dahinter steht klarerweise die ethisch-spirituelle Interpretation auf die inneren Kämpfe gegen das Böse, aber daraus resultiert eine generell negative Sicht auf die Tiere (ausgenommen die Vögel).

Die Landtiere, deren Erschaffung in Gen 1,24–25 beschrieben ist, werden ebenfalls allegorisch als *exterior hominis nostri, id est carnalis et terreni motus* – „die Regungen unseres äußeren, das heißt des fleischlichen und irdischen Menschen“²⁰ interpretiert. Auch diese müssen besiegt werden, eine Ansicht, die Origenes mit Zitaten aus dem Neuen Testament belegt (Röm 7,18; 8,7; Kol 3,5). Die Stellen aus dem Römerbrief sprechen von der Gegenüberstellung von Fleisch und Geist, die Kolosserstelle formuliert die Forderung einer Abtötung der irdischen Begierden. Die Deutung der Landtiere ist also ebenfalls der ethischen Ermahnung zugeordnet und strikt anthropozentrisch ausgerichtet.

1.2 Philosophischer Hintergrund von Origenes' Auffassung des Mensch-Tier-Verhältnisses

1.2.1 Origenes und sein platonisch-stoischer philosophischer Hintergrund

„Like other early Christians, Origen regards Plato as the greatest of the Greek philosophers [...]“²¹ Origenes' Nähe zum Mittelplatonismus ist bekannt und vielfach analysiert worden.²² Diese Denkrichtung hatte zur Zeit des Origenes bereits stoisches Gedankengut integriert.²³ Obwohl Origenes als Christ der Philosophie zwiespältig gegenüberstand,²⁴ erschien ihm der Platonismus als probates Mittel für die Verteidigung der christlichen Theologie und der Bibel, mit deren Auslegung er sich ja intensiv befasste.²⁵ Origenes steht hier in der Tradition von Philo und Clemens von Alexandrien, die in der griechischen Philosophie ebenfalls sehr bewandert waren und diese für ihre Schriftauslegung nutzbar machten (bei allen feststellbaren Unterschieden).²⁶

Die stoische Philosophie war zu Origenes' Zeit noch aktiv und zeitgemäß, während sie Augustinus bereits fern war und er den Neuplatonismus als *die le-*

²⁰ Origenes, Homilie 1,11; deutsch: Habermehl, Origenes (Anm. 5) 47.

²¹ Runia, Philosophy (Anm. 3) 174. Vgl. auch Max Pohlenz, Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung, Bd. 2 Erläuterungen, Göttingen 1949, 6. Aufl. 1984, 424–429.

²² Siehe u. a. die in Anm. 3 genannte Literatur.

²³ Vgl. Trigg, Origen (Anm. 7) 67f.; Crouzel, Origène (Anm. 7) 215.

²⁴ Runia, Philosophy (Anm. 3) 174: „Origen's attitude to Greek philosophy is complex and perhaps not wholly coherent. He knows philosophy very well and is indebted to both its methods and some of its doctrines. He agrees that it can be useful but is wary of its charms.“

²⁵ Origenes nutzte die Philosophie besonders für seine Schriftauslegung.

²⁶ Vgl. Runia, Philosophy (Anm. 3) 172.

bendige philosophische Bewegung erlebte.²⁷ Im Einzelnen übernahm Origenes, der sich selbstverständlich gegen den stoischen Materialismus wandte, doch eine Reihe von stoischen Vorstellungen: Er war vor allem beeindruckt vom rigorosen ethischen System der Stoa und rezipierte Elemente der Pathoslehre. Einflüsse der Stoa zeigen sich nach Pohlenz des Weiteren in der Apokatastasis-Vorstellung, seinem Anthropozentrismus, der Idee der Pronoia (Vorsehung), in der Theodizee und der körperlichen Auffassung der Seele und der Vernunftlosigkeit der Tiere. Dorival meint sogar, Origenes habe die Stoa besser gekannt als den Platonismus,²⁸ was natürlich nicht nur Akzeptanz, sondern auch Abgrenzung impliziert. So fasst Runia Gemeinsamkeiten und Unterschiede zusammen: „He agrees with the teleology of Stoic physics but attacks their materialism, this pantheism, and the determinism of their cyclical cosmo-biology. He fully accepts their conception of natural law and ‘common notions’ of God and good and evil. The austere Stoic ethic emphasizing rational choice and freedom from passion is also deeply appealing to Origen. But ultimately human action must be based on love of God and divine grace. Origen is also attracted to arguments used in Stoic theodicy.“²⁹

1.2.2 Die stoische Tierauffassung

Die Stoa denkt den gesamten Kosmos als beseelt und vernunftbegabt.³⁰ Nach Urs Dierauer, der die Vorstellungen von Tier und Mensch in der Antike eingehend beschrieben hat, lässt sich die stoische These über die Weltordnung in zwei Sätzen folgendermaßen formulieren: „1. Der Mensch ist seiner Natur nach das am meisten begünstigte Lebewesen. 2. Das meiste im Kosmos, so vor allem die Pflanzen und Tiere, ist zum Wohle des Menschen erschaffen worden.“³¹ Die stoische Philosophie weist also einen starken Anthropozentrismus auf,³² der auch in engem Zusammenhang mit ihrer ethischen Orientierung steht. Wenn über die Tiere gesprochen wird, geschieht dies um der Menschen willen.³³

²⁷ Vgl. Pohlenz, *Stoa* (Anm. 21) 449.

²⁸ Dorival, *Filosofia* (Anm. 3) 175: „Complessivamente O. appare conoscere lo stoicismo molto meglio del platonismo.“

²⁹ Runia, *Philosophy* (Anm. 3) 175.

³⁰ Wohl schon seit Zenon: Vgl. Jochen Althoff, *Biologie im Zeitalter des Hellenismus* (ca. 322–31 v. Chr.), in: Georg Wöhrle (Hg.), *Geschichte der Mathematik und der Naturwissenschaft in der Antike*, 1. Biologie, Stuttgart 1999, 155–180: 170–180.

³¹ Urs Dierauer, *Tier und Mensch im Denken der Antike* (SAPh 6), Amsterdam 1977, 273. Vgl. auch Pohlenz, *Stoa* (Anm. 21) 81.

³² Vgl. auch Dierauer, *Tier* (Anm. 31) 238–243.

³³ Pohlenz, *Stoa* (Anm. 21) 82: „Ein eigenes naturwissenschaftliches Interesse leitete die Stoiker dabei aber nicht. Nur die vernunftgemäße Gestaltung und Wohlbegründetheit aller Phänomene

Nach stoischer Auffassung leben Tiere von Geburt an, gleichsam „von Natur aus“, naturgemäß, aber auf niedrigerer Stufe als der Mensch. Was dem Menschen allein eigen ist, ist die Vernunft, und diese allein ist wirklich von Bedeutung. Vergleiche zwischen Tieren und Menschen zeigen zwar Analogien, aber immer auch Differenzen auf.³⁴ Fundamental für das stoische Weltbild ist die schon platonische Annahme eines „Stufenbau[s] des Seins, in dem sich auf einer allgemeinen Grundlage durch Verstärkung des Pneumagehalts höhere Daseinsformen entwickeln.“³⁵ Auf der untersten Stufe steht die anorganische Welt, dann folgen die Pflanzen. Die Tiere auf der nächsten Stufe sind die ersten, denen die Stoa eine Seele zugesteht. Darüber stehen die Menschen, noch einmal darüber Engel und Geistwesen. Innerhalb der Tierwelt kommt den Fischen der unterste Rang zu, wie es auch Origenes übernommen hat. Menschen und Tiere haben die gleiche Seele, allerdings weist das menschliche Seelenpneuma einen höheren Feingehalt auf.³⁶ Pohlenz beschreibt das System und seine ihm innewohnende Teleologie, die seit Chrysipp nachweisbar ist,³⁷ wie folgt: „Die Pflanzen und Tiere sind um des Menschen willen geschaffen, die niederen Daseinsformen nur Unterbau für die höheren, für die Entfaltung des Logos. Pflanzen und Tiere können darum ebenso wenig eigenes Interesse beanspruchen wie die atmosphärischen Erscheinungen. Sie können nur lehren, daß auch in ihnen eine vernunftgemäß schaffende Kraft alles zum Besten gestaltet.“³⁸

Was also die Tiere von den Menschen unterscheidet, ist die fehlende Vernunft. Die Stoa führt, entsprechend der Oikeiosislehre,³⁹ jedes Verhalten von Tieren auf den Selbsterhaltungstrieb zurück, der von der Natur bewirkt wird (heute als Instinkt bezeichnet).⁴⁰ Das ist so von der Vorsehung beabsichtigt und der ganze Kosmos ist zweckmäßig geschaffen.⁴¹ An diese stoische Teleologie knüpfen auch frühchristliche Theologen an.

wollten sie erweisen. Dieses Weltbild war anthropozentrisch gesehen und hatte für die Stoa wie für das Mittelalter religiöse Bedeutung.“

³⁴ Vgl. Dierauer, Tier (Anm. 31) 203–205.

³⁵ Pohlenz, Stoa (Anm. 21) 83. Chrysipp schließt sich mit dieser Stufung an die *Scala naturae* des Aristoteles an: Vgl. Althoff, Biologie (Anm. 30) 174.

³⁶ Vgl. Pohlenz, Stoa (Anm. 21) 86.

³⁷ Vgl. Althoff, Biologie (Anm. 30) 169.

³⁸ Pohlenz, Stoa (Anm. 21) 83.

³⁹ Mit Oikeiosis ist die Sorge um das eigene Wohl gemeint. Vgl. Dierauer, Tier (Anm. 31) 199–205.

⁴⁰ Eine gewisse Lernfähigkeit der Tiere wird anerkannt; Seneca (ep. 124,16.17) betont aber, dass die Erinnerung bei Tieren selten sei und durch einen Sinnesreiz ausgelöst werden müsse. Vgl. Dierauer, Tier (Anm. 31) 219.

⁴¹ Vgl. Dierauer, Tier (Anm. 31) 205–211.

Die Behauptung, dass die Tiere für die Menschen und auf die Menschen hin geschaffen wurden, findet sich seit dem Hellenismus häufig und auch in jüdischer und christlicher Literatur. „Die Menschen erscheinen so nach den Göttern gleichsam als Spitze des Kosmos, auf die alles oder doch das meiste andere hingeordnet ist.“⁴² Begründet wird diese These einerseits mit der faktischen Nützlichkeit der Tiere für die Menschen und andererseits mit deren Vernunftlosigkeit, die ihnen keinen eigenen Zweck zukommen lässt. Zwar nützen auch die Menschen den Tieren, aber immer ist das Niedrigere auf das Höhere hingeordnet, das Unvernünftige auf das Vernünftige.⁴³ Gerade für Origenes' Blick auf die Tiere spielt das Vernunftargument eine bedeutende Rolle.

Der ethische Schwerpunkt der stoischen Philosophie⁴⁴ führte auch zu einem verstärkten Interesse an Verhaltensweisen und „Charaktereigenschaften“ der Tiere (Ethologie) sowie wunderlichen Begebenheiten aus der Tierwelt (Mirabilien).⁴⁵ „An verschiedenen planmäßigen oder scheinbar intelligenten Leistungen der Tierarten (Bienen, Spinnen, Hunde bei der Spurensuche ...) wird nachgewiesen, daß es eine planvolle Organisation der Welt auch im Bereich der nur mit minderen Seelenfunktionen versehenen Tiere gibt.“⁴⁶

Kritik an der Stoa setzte im Bereich der Tier-Mensch-Relation vor allem an der Behauptung der Vernunftlosigkeit der Tiere und am Anthropozentrismus an.⁴⁷ Die Kritiker versuchen anhand von zahlreichen Beispielen die Vernunft der Tiere nachzuweisen. Sie verweisen auch auf die gefährlichen Tiere, die ja nicht für den Menschen geschaffen worden sein können.⁴⁸ Die Vertreter dieser Position bestehen darauf, dass die Tiere den Sinn ihrer Existenz in sich selbst hätten.⁴⁹ Zu diesen Kritikern gehört auch Celsus, mit dessen Ansichten Origenes sich in *Contra Celsum* 4,74–99 auseinandersetzt. Für Celsus ist die Welt

⁴² Dierauer, Tier (Anm. 31) 239. Dierauer, 240, listet stoische Texte für diese Ansicht auf, die sich „bei praktisch allen Stoikern“ finde. Dabei werden durchaus unterschiedliche Akzente gesetzt und manche betonen, dass auch Tiere, die keinen Nutzen für die Menschen haben, gottgewollt sind.

⁴³ Vgl. Dierauer, Tier (Anm. 31) 241–243.

⁴⁴ Diese Orientierung führt auch dazu, dass es kaum eigene naturwissenschaftliche Forschung gibt. Vgl. Althoff, Biologie (Anm. 30) 167. Die hellenistische Biologie ist vor allem durch Sammelwerke geprägt: Vgl. Wolfgang Kullmann, Zoologische Sammelwerke in der Antike, in: Georg Wöhrle (Hg.), Geschichte der Mathematik und der Naturwissenschaft in der Antike, 1. Biologie, Stuttgart 1999, 181–198.

⁴⁵ Vgl. Althoff, Biologie (Anm. 30) 155.

⁴⁶ Althoff, Biologie (Anm. 30) 167.

⁴⁷ Vgl. Pohlenz, Stoa (Anm. 21) 253–273.

⁴⁸ Anders Augustinus, der sich wohl mit solchen Argumenten auseinandersetzt. Siehe unten.

⁴⁹ Vgl. Pohlenz, Stoa (Anm. 21) 274. Diese Meinung teilt Augustinus nicht: Er denkt theozentrisch.

nicht auf den Menschen ausgerichtet, sondern die Welt als ganze ist Welt Gottes.⁵⁰ In seiner Zurückweisung des Celsus verdeutlicht Origenes die Beschränktheit der instinktiven Tätigkeiten der Tiere, wie das Herstellen von Spinnennetzen und Bienenwaben.⁵¹

1.2.3 Origenes' Tierauffassung im Rahmen der spätantiken Philosophie

Die christlichen Autoren, auch Origenes und Augustinus, nutzten nicht nur die pagane Philosophie, sondern auch naturwissenschaftliche Erkenntnisse für ihre Bibelauslegung.⁵² Bei christlichen Autoren wird das Tierverhalten vor allem deshalb beschrieben, um die Menschen zur Nachahmung oder Vermeidung bestimmter Verhaltensweisen, die am Tierverhalten aufgezeigt werden, aufzufordern.⁵³ In der Spätantike wird die Philosophie „zunehmend vom Neuplatonismus bestimmt, der wichtige Elemente anderer philosophischer Richtungen wie der Stoa integriert hatte.“⁵⁴ Das Wissen wird weitgehend in Form von Kompilationen weitergegeben, die einen veralteten Wissensstand mit neuen Theorien vermischt oder auch neue Theorien gar nicht aufnahmen. Das Hauptinteresse der christlichen Rezeption der Handbücher und Exzerptsammlungen galt dabei der ethischen Unterweisung, verbunden mit einem „spezifisch christliche[n] Verzicht auf ein zu weitgehendes wissenschaftliches Interesse an den vergänglichen Dingen der Welt [...]“⁵⁵ Theologische Deutung und naturwissenschaftliche Erkenntnisse werden miteinander verbunden. Dabei geht es nicht primär um die Natur als solche, sondern um Gotteserkenntnis durch Bewunderung und Staunen.⁵⁶ Abgesehen davon steht aber die christliche Rezeption solcher naturwissenschaftlicher Erkenntnisse ganz in Kontinuität zum Umgang mit der Biologie in der hellenistischen Literatur. Anthropologische Fragen wurden oft in eigenen Schriften behandelt, so etwa bei Gregor von Nyssa und Nemesios von Emesa (4. Jh.). „Ein Leitinteresse dieser Werke war die Frage nach der Stellung des Menschen in der Schöpfung, die in gewisser Weise in stoischer Tradition stand. Denn für die Stoa – die aber nicht von einer Schöpfung der Welt ausging – bildet der Mensch den Mittelpunkt des Kosmos, um seinetwillen existiert al-

⁵⁰ Diese Sichtweise wird auch bei Augustinus deutlich.

⁵¹ Vgl. Dierauer, Tier (Anm. 31) 217.

⁵² Vgl. dazu Rainer Henke, Basilius und Ambrosius über das Sechstageswerk. Eine vergleichende Studie (Chresis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Literatur 7), Basel 2000, 39. Augustinus bezeichnet in doct. Chr. 2,145 (CSEL 80,75,19f.) alle Wissenschaften der Heiden als nützlich (vgl. Henke, Basilius, 40).

⁵³ Vgl. Henke, Basilius (Anm. 52) 41.

⁵⁴ Sabine Föllinger, Biologie in der Spätantike, in: Georg Wöhrle (Hg.), Geschichte der Mathematik und der Naturwissenschaft in der Antike, 1. Biologie, Stuttgart 1999, 253–281: 255.

⁵⁵ Föllinger, Biologie (Anm. 54) 255.

⁵⁶ Vgl. Föllinger, Biologie (Anm. 54) 256.

les andere wie Tiere und Pflanzen. Diese Ansicht hat Cicero im 2. Buch seines Werkes *De natura deorum* ausführlich dargelegt.⁵⁷ Biologisches Wissen wurde herangezogen, um diese Position zu untermauern oder, im Falle der Kritiker, zu widerlegen. Intensiv wurden naturwissenschaftliche Werke in der Hexaemeronliteratur herangezogen (Basilius, Ambrosius), deren Vorläufer die Genesisauslegungen Philos (*De opificio mundi* – wiederum geprägt von Platons *Timaios*) und Origenes' darstellen. Philo (*De opificio mundi* 65-68) nimmt eine abgestufte ψυχή⁵⁸ an und nur der Mensch hat den νοῦς gleichsam als „Seele der Seele“. Verbunden damit ist eine eindeutige Bewertung der Tierseele als φαῦλος gegenüber der besseren menschlichen Seele (ἄριστα).

Wie bereits deutlich wurde, steht Origenes in seiner Vorstellung über die Tiere ganz in dieser philosophischen Tradition und weist Kritik daran (konkret vonseiten des Celsus) explizit zurück. Er geht von der hierarchischen Anordnung der Seienden aus, hält an der Vernunftlosigkeit der Tiere fest und legt einen strikten, ethisch ausgerichteten Anthropozentrismus an den Tag.

1.3 Fazit: Mensch und Tier bei Origenes

Auch die Auslegung der Schöpfungserzählung durch Origenes ist streng anthropozentrisch. Beinahe alle Schöpfungsakte werden auf die Menschen und ihre moralische Verfassung bezogen. Das gilt auch für die Erschaffung der Tiere. Origenes geht von einer Korrespondenz zwischen Makro- und Mikrokosmos aus, d. h. zwischen der Erschaffung der Welt und ihrer Geschöpfe auf der einen und dem, was im Inneren der Menschen vorgeht, auf der anderen Seite. Immer fragt er nach der Bedeutung der nichtmenschlichen Lebewesen in Beziehung zu den Menschen. Sein Anliegen ist es herauszuarbeiten, was die biblischen Aussagen über die Tiere für eine moralische Erziehung und spirituelle Vervollkommnung beitragen können.⁵⁹

Entsprechend der Hierarchie des Seienden, verbunden mit einem ebenfalls vom Platonismus beeinflussten dualistischen Denken, sind für Origenes die Tiere – obwohl von Gott erschaffen – niedrige irdische Geschöpfe.⁶⁰ Sie müs-

⁵⁷ Föllinger, *Biologie* (Anm. 54) 257.

⁵⁸ „Origen considers that animals also have souls, at least as they answer to the traditional definition that the soul is an ‘imaginary and reacting substance’; however, he does not admit that animals (as less than rational) can ever receive human souls.“ (Princ. 2,8,1) Vgl. Riemer Roukema, *Souls*, in: John Anthony McGuckin (ed.), *The Westminster Handbook to Origen*, Louisville u. a. 2004, 201–202.

⁵⁹ Vgl. zum Anliegen der Predigten Habermehl, *Origenes* (Anm. 5) 9–14.

⁶⁰ Dieses Urteil verdankt sich wiederum dem platon(ist)ischen Hintergrund und Origenes' Vorstellung von der Schöpfung, die wesentlich von der Gerechtigkeit Gottes und der Freiheit der Geschöpfe bestimmt ist. Gott hat aufgrund seiner Gerechtigkeit keine qualitativ unterschiedlichen

sen von den Menschen beherrscht werden, wie auch an anderer Stelle⁶¹ mit Gen 1,28 argumentiert wird. Die einzige Ausnahme bilden die Vögel, die mit dem Himmel und daher allgemein mit der himmlischen Sphäre assoziiert werden. Eine deutlich agonistische Tendenz verstärkt den dualistischen Zugang zum Verhältnis zwischen Menschen und Tieren.⁶² Origenes' anthropozentrischer Fokus lässt keine eigenständige Wertschätzung der anderen Geschöpfe zu. Obwohl er über spirituelle Realitäten und spirituelle Kämpfe im menschlichen *Mikrokosmos* spricht, bleibt kein Raum für eine positive Einstellung gegenüber den Tieren im *Makrokosmos*, d. h. den physisch vorhandenen Tieren, insofern ja Mikro- und Makrokosmos einander entsprechen. Natürlich sind die Tiere von Gott geschaffen, natürlich sind sie den Menschen nützlich, aber sie werden – ausgehend von der Vorstellung einer Stufenordnung des Seins – in der allegorischen Sichtweise, die jedoch auch auf lebensweltliche Erfahrungen zurückgreift, als minderwertig und gefährlich gedeutet, sodass sie bekämpft werden müssen. Das gibt den Grundtenor von Origenes' moralischer Interpretation wieder, die damit eine feindliche Einstellung gegenüber den Tieren nicht nur im allegorischen Sinn, sondern auch in der physischen Realität impliziert bzw. teilweise, wie etwa bei gefährlichen Tieren, auch von letzterer ausgeht. Beide Ebenen der Realität, die somatische und die spirituelle, sind eng miteinander verknüpft und die Urteile über beide lassen sich nicht voneinander trennen. Das impliziert auch Konsequenzen für den Umgang mit der nichtmenschlichen Schöpfung, die nach Origenes streng auf den Nutzen für die Menschen ausgerichtet ist.

2. Augustinus

2.1 Die Erschaffung der Tiere nach *De Genesi ad litteram*

Augustinus interpretiert im Unterschied zu Origenes die Genesiserzählungen nach dem Literalsinn. *De Genesi ad litteram*⁶³ ist sein dritter Versuch, die Ge-

Wesen geschaffen, sondern diese haben sich aus freier Entscheidung mehr oder weniger von Gott entfernt und sind daher selbst verantwortlich für ihren Zustand. Vgl. dazu Lies, *Peri Archon* (Anm. 7) 68–90.

⁶¹ Origenes, Homilie 1, 16.

⁶² Vgl. zum agonistischen Verständnis des Lebens in der Spätantike und im NT: Julius Jüthner, *Agon*, RAC 1 (1950) 188f. sowie die Einträge zu „Kampf/Sieg“ in: TBLNT 2 (2000) 1102–1115.

⁶³ Joseph Zycha (Hg.), Augustinus: *De genesi ad litteram libri duodecim eiusdem libri capitula; De genesi ad litteram imperfectus liber; Locutioneum in Heptateuchum libri septem* (CSEL 28,2), Wien 1894; deutsche Übersetzung: Carl Johann Perl (Hg.), Aurelius Augustinus. Über den Wortlaut der Genesis. 1. Band: Buch 1–4, Paderborn, 1959. Englische Übersetzung: John Ham-

nesis zu kommentieren, wobei er hierin niemals über Gen 3 hinauskommt.⁶⁴ *De Genesi ad litteram* wurde zwischen 401 und 416 verfasst und ist damit eines der Spätwerke Augustins. Der Hintergrund seiner Genesiskommentierungen ist seine Auseinandersetzung mit den Manichäern, die das Alte Testament kritisierten und eine allegorische Interpretation als illegitim zurückwiesen.⁶⁵ Die Intention des Augustinus in diesem Kommentar war es, die manichäische Kritik ohne den Gebrauch allegorischer Auslegung zu widerlegen. Er war damit genötigt, die exegetischen Probleme durch eine literale Erklärung zu lösen, wobei aber sein Verständnis von „literal“ zweifellos weitreichender war als es heute wäre. Für Augustin umfasste eine solche Auslegung auch metaphysische Realitäten.⁶⁶

Eine der manichäischen Positionen war die dualistische Annahme eines „principle of evil coeternal with God and creation as a necessity rather than an expression of the Creator’s love.“⁶⁷ Eine Konsequenz aus dieser Auseinandersetzung ist die theozentrische Ausrichtung in Augustins Schöpfungsinterpretation sowie seine Betonung der Güte Gottes und seiner Schöpfung. Hieraus ergibt sich ein anderer Zugang auch zu den Tieren.

Die Erläuterungen des Augustinus über die Tiere erscheinen beinahe wissenschaftlich oder gar naturalistisch. Er legt eine hohe Wertschätzung für Gottes Schöpfung an den Tag und fragt nicht ständig nach dem Nutzen der Tiere für die Menschen. Er nimmt die Tiere auch unabhängig von den Menschen, aber nicht unabhängig vom Schöpfer wahr.

Augustinus erörtert verschiedenste Fragen hinsichtlich der Tiere, so etwa, warum die Vögel aus dem Wasser hervorgebracht wurden, warum Fische Kriechtiere genannt werden, ob die Tiere bestimmten Elementen zuzuordnen sind, welche Tiere *pecora* und welche *bestiae* genannt werden, warum nur die Wassertiere und die Menschen einen eigenen Segen erhalten, warum Tiere einander auffressen, und andere.

mond Taylor (Hg.), St. Augustine. The Literal Meaning of Genesis. Vol.1: Books 1–6 (ACW 42), New York 1982.

⁶⁴ Augustins Genesiskommentare: *De Genesi adversus Manicheos*, *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, *De Genesi ad litteram*. Er kommentierte die Schöpfungserzählung auch in *conf. 11–12* und *civ. Dei 11*.

⁶⁵ Vgl. Roland J. Teske, *Genesis Accounts of Creation*, in: Allan D. Fitzgerald (Hg.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia*, Grand Rapids u. a. 1999, 379–381: 380.

⁶⁶ Vgl. Roland J. Teske, *Genesi ad litteram liber, De*, in: Allan D. Fitzgerald (Hg.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia*, Grand Rapids u. a. 1999, 376–377: 376.

⁶⁷ J. Kevin Coyle, *Genesi adversus Manicheos, De*, in: Allan D. Fitzgerald (Hg.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia*, Grand Rapids u. a. 1999, 378–79.

Der folgende Abschnitt zeigt die für Augustinus charakteristische hohe Wertschätzung und genaue Beobachtung der Natur und der Tiere in anschaulicher Weise:

„Andere wieder haben geglaubt, die Fische seien deswegen nicht ‚lebende Seelen‘ [*animam vivam*], sondern ‚Kriechende unter den lebenden Wesen‘ [*reptiliam animalium vivarum*] genannt worden, weil sie weder ein Gedächtnis noch ein irgendwie dem Verstand nahekommendes Leben haben. Aber wer so spricht, dem mangelt es an Erfahrung. Denn Autoren, die Gelegenheit hatten, Aquarien zu beobachten, haben eine ganze Menge von Seltsamkeiten beschrieben. Mögen sie vielleicht auch manches Falsche berichtet haben, das eine ist ganz sicher, daß Fische ein Erinnerungsvermögen besitzen. Das habe ich selbst in Erfahrung gebracht, und wer Gelegenheit dazu hat und es will, der kann es ebenfalls erfahren. Eine große Quelle in der Gegend Phocis Bullensis ist beinahe immer voll von Fischen. Die Leute pflegen, wenn sie von oben hinabschauen, den Fischen etwas zuzuwerfen. Da strömen die Fische zusammen und streiten untereinander, und einer will es dem andern entreißen. Die Fische haben sich so an diese Fütterung von den Spaziergängern am Saum der Quelle gewöhnt, daß sie in Scharen schwimmend mit ihnen kommen und gehen und, sobald sie deren Gegenwart merken, am rechten Platz darauf warten, daß ihnen etwas zugeworfen wird. Es scheint mir daher einen guten Grund zu haben, daß die Wassertiere auf gleiche Weise Kriechende heißen wie die Vögel Beflügelte. Denn wenn der Verfasser der Genesis den Fischen den Namen ‚lebende Seele‘ versagt hätte, sei es, weil ihnen das Erinnerungsvermögen mangelt, sei es wegen einer trägeren Sinnesempfindung, wäre er um so sicherer den Beflügelten beigelegt worden, denn das Leben der Vögel ist in unseren Augen sowohl gedächtnisstark als auch geschwätzig und, was Nestbau und Aufziehen der Jungen anlangt, höchst kunstfertig.“⁶⁸

Diese Erwägungen legen eine besondere Aufmerksamkeit für die Tiere und deren Charakteristika und Fähigkeiten an den Tag, wie wir sie bei Origenes nirgends finden können.

Einige Absätze weiter fragt Augustinus, ob gewisse sehr kleine Tiere (*quibusdam minutissimis animalibus*), Insekten, gemeinsam mit den anderen Tieren geschaffen wurden oder ob sie später aus der Verwesung anderer Lebewesen entstanden seien. Darauf antwortet er:

„Und doch haben wir von ihnen allen nicht das Recht zu sagen, Gott sei nicht ihr Schöpfer. Ihnen allen wohnt ein gewisser Schmuck der Natur ihrer Art inne, und das in solchem Maße, daß sie dem, der sie richtig betrachtet, eine um so größere Bewunderung, ein um so reicheres Lob des allmächtigen Künstlers nahelegen, der alles in jener Weisheit schuf (Ps 103,24), die sich von einem Ende zum andern Ende erstreckt und lieblich alles durchwaltet (Weisheit 8,1), und die auch das allerletzte der Dinge nicht ungeformt sein läßt, wenn sie nach der Ordnung ihrer Art der Auflösung

⁶⁸ Augustinus, Gn. litt. 3, 12; deutsch: Perl, Genesis (Anm. 63) 84.

anheimfallen; jenem Zufall, vor dem wir aus Strafe unsrer Sterblichkeit erschauern. Sie, die Weisheit, ist es vielmehr, die auch das an Körperlichkeit Kleinste erschafft und mit einem so scharfen Sinn beseelt, daß wir mit einer weitaus tieferen Verwunderung die Beweglichkeit einer fliegenden Mücke bestaunen als die Größe eines schreitenden Lasttieres, und uns mehr über die Bauten der kleinen Ameisen wundern als über die Lasten der Kamele.“⁶⁹

Wiederum zeigt sich eine Aufmerksamkeit für die unterschiedlichen Tiere, die Augustinus mit der hellenistischen zoologischen Literatur, besonders den *Mirabiliensammlungen*, teilt. Ziel ist aber nicht das Staunen über die Geschöpfe selbst oder die Natur, sondern die Bewunderung des Schöpfers und seiner Weisheit.

Augustinus fragt auch nach der Erschaffung giftiger und für den Menschen gefährlicher Tiere. Ihre Funktion, so erläutert er, bestehe in der Bestrafung von Sündern. Das ist der einzige Fall in diesem Abschnitt von *De Genesi ad litteram*, wo er die Tiere auf die Menschen bezieht und nach ihrem Nutzen fragt. Im Folgenden zieht Augustinus biblische Beispiele heran, mit denen er beweisen will, dass auch solche Tiere nicht notwendigerweise gefährlich sein müssen. Das erste Beispiel ist Paulus, der von einer giftigen Viper gebissen worden sei, die ihm aber keinen Schaden zugefügt habe (vgl. Apg 28,3–6). Der zweite Gewährsmann ist Daniel, der in der Löwengrube überlebt habe, ohne dass ihn diese zweifellos gefährlichen Tiere angegriffen hätten (vgl. Dan 6). Obwohl dieser Abschnitt eine erkennbare Tendenz zur moralischen Erklärung hat, ist Augustinus generell sehr zurückhaltend, was diese Art der Exegese angeht.

2.2 Philosophische und theologische Quellen der augustinischen Auffassung

2.2.1 Schöpfung bei Augustinus

Augustins Schöpfungsauffassung⁷⁰ liegt eine fundamentale Zweiteilung alles Seienden in Veränderliches und Unveränderliches zugrunde. Eine Grenzüberschreitung zwischen Schöpfer und Geschöpf ist prinzipiell undenkbar. Als Grund für die Schöpfung nennt Augustinus (im Anschluss an den Neuplatonismus) die neidlose Güte Gottes (*quia voluit* und *quia bonus* werden miteinander verbunden und in eins gesehen).⁷¹ Die Geschöpfe sind gut, weil ihr Schöpfer das höchste Gut (*summum bonum*) ist. Daneben setzt auch Augustinus

⁶⁹ Augustinus, Gn. litt. 3, 22; deutsch: Perl, Genesis (Anm. 63) 93f. Henke, Basilius (Anm. 52) 303: „Ähnlich wie Ambrosius ‚nimmt Augustinus‘ (De genesi ad litteram) die Spontangnese ‚als Anlaß zur Bewunderung‘ göttlicher Schöpfungskraft.“

⁷⁰ Zur Schöpfungsauffassung des Augustinus vgl. Cornelius Mayer, *Creatio, creator, creatura*, AL 2 (1996), 56–116.

⁷¹ Vgl. Vannier, *Origène et Augustin* (Anm. 4) 728, die das Motiv, das sich bei Origenes und Augustinus findet, auf Plato und Philo zurückführt.

eine Stufenordnung des Erschaffenen voraus, einen *ordo creaturarum*, der hierarchisch angeordnet ist: Engel – Menschen – Tiere – Bäume und Pflanzen – Steine. Diese Ordnung entspricht also der Seinsstufung, die auch Origenes rezipiert. Die Nutzung der Geschöpfe durch die Menschen ist dann gutzuheißen, wenn sie dem *ordo rerum* folgt. Die rationale Struktur der Schöpfung ist für Augustinus ein Kunstwerk, wobei von zentraler Bedeutung die Hinordnung der ganzen Schöpfung auf den Schöpfer ist. So kann und soll man durch die Geschöpfe zur Erkenntnis des Schöpfers gelangen (vgl. Röm 1,20f.). Im Lobpreis der Schöpfung, etwa in den Psalmen, „non amemus creaturam, neglecto creatore; sed adtendamus creaturam, et laudemus creatorem“.⁷²

Nach Mayer ist die Auslegung der Schöpfungspsalmen durch Augustinus durch eine anthropologische Engführung bestimmt, ebenso wie die Erörterung der Neuschöpfung im Zusammenhang von Röm 8,19–23: „Nicht die Schöpfung wird durch die Erlösung neu, sondern aus dem Sünder wird ein Gerechter.“⁷³ Eine anthropozentrische Perspektive ist aber in der Interpretation der Tierschöpfung in *De Genesi ad litteram* nur sehr ansatzweise zu erkennen. In *De civitate Dei* 12,4 beschreibt Augustinus die Schöpfungsordnung, deren Teil auch die Tiere sind, die keinen Nutzen haben, und überschreitet damit die Grenzen einer engen anthropozentrischen Weltsicht: „Non ex commodo vel incommodo nostro sed per se ipsam considerata natura dat artifici suo gloriam.“⁷⁴

Augustinus steht damit der Ansicht des Celsus, die Welt sei nicht für den Menschen geschaffen, sondern sei als ganze Welt Gottes (vgl. Origenes, c. Cels. 4,99) näher als dem Anthropozentrismus des Origenes. Auch mit dem anti-stoischen Argument, die gefährlichen Tiere könnten ja nicht für die Menschen entstanden sein, setzt er sich auseinander, wobei er sehr wohl auch einen Nutzen (nämlich als Bestrafung von Menschen) in diesen Tieren erkennt. Aber auch dieser Nutzen ist vom Schöpfer her gedacht, der über die Bestrafung entscheidet.

2.2.2 Philosophische und naturwissenschaftliche Hintergründe

Pohlenz weist darauf hin, dass Augustinus von der stoischen Philosophie schon weit entfernt ist.⁷⁵ Er teilt jedoch die stoischen Vorstellungen von der Vorse-

⁷² Augustinus, c. adv. Leg. 261,4.

⁷³ Mayer, *Creatio* (Anm. 70) 98. Auch Vannier, *Origène et Augustin* (Anm. 4) 726 verweist auf die anthropologische Ausrichtung von Origenes und Augustinus.

⁷⁴ Vgl. Pohlenz, *Stoa* (Anm. 21) 452.

⁷⁵ Dennoch sind Elemente der Stoa bei Augustinus anzutreffen, so die stoische Affektenlehre, wobei er sich aber gegen die stoische Verwerfung des Mitleids wendet: Vgl. Pohlenz, *Stoa* (Anm. 21) 456f. Zu stoischem Gedankengut bei Augustinus vgl. auch Michel Spanneut, *Le Stoïcisme et Saint Augustin*, in: Maria Bellis (Hg.), *Forma Futuri. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*, Turin 1975, 896–914.

hung und der Ordnung des Kosmos.⁷⁶ Die Vorstellung von einer Hierarchie des Seienden wurde über den Neuplatonismus rezipiert.

Die Auffassung des Mensch-Tier-Verhältnisses ist ebenfalls von der Frage der Vernunftlosigkeit geprägt: „Denn in einzelnen Hinsichten haben auch viele Tiere körperliche Eigenschaften, in denen sie den Menschen bei weitem übertreffen, der Mensch ist aber *rationando et intellegendo* (im Denken und Verstehen) besser (vgl. *ciu.* 8,15).“⁷⁷ In *De civitate Dei* 11,16 referiert Augustinus in Kurzform die Stufenleiter des Seienden, relativiert aber manches im Hinblick auf die Praxis und den Nutzen:

„Aber daran ist weiter nichts Auffallendes, da sogar, wenn der Mensch, dessen Wesen doch von so erhabener Würde ist, bei der Wertung Vergleichsgegenstand ist, in der Regel ein Pferd höher bezahlt wird als ein Sklave, eine Perle höher als eine Magd. Und so ist hinsichtlich des Werturteils ein sehr erheblicher Unterschied zwischen dem Standpunkt der reinen Vernunftprüfung und dem des Bedürfnisses oder des Vergnügens.“⁷⁸

Obwohl Augustinus mit dem Neuplatonismus von einer abgestuften Seinsfolge ausgeht, so wird sie doch differenziert betrachtet und kann relativiert werden. Grundlegend bleibt aber die Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpfen.

Die Wissenschaften schränkt Augustinus grundsätzlich auf ihren Beitrag zur *beata vita* ein. Die sichtbaren Dinge sind „Zeichen, die auf Unsichtbares, Ewiges hindeuten, das heißt: Gott kann aus seiner Schöpfung erkannt werden.“⁷⁹

Augustinus recurriert für seine Aussagen auf Erfahrungstatsachen, wie etwa die oben zitierte Anekdote über den Fischteich bei Bulla Regia. Sonst stammt sein Wissen über die Tiere aus den schon erwähnten Kompendien sowie aus volkstümlicher Gelehrsamkeit. Dementsprechend konzentriert er sich auf Kuriositäten und ungewöhnliche Erscheinungen.⁸⁰ Auffallend ist auch hier die theozentrische Perspektive: So nimmt er unter anderem die Spontangenese als „An-

⁷⁶ Vgl. Pohlenz, *Stoa* (Anm. 21) 452.

⁷⁷ Volker Drecoll, *Lateinischer Mittelplatonismus*, in: ders. (Hg.), *Augustin Handbuch*. Unveränderte Studienausgabe, Tübingen 2014, 66–72: 70.

⁷⁸ Deutsche Übersetzung: Alfred Schröder, *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften*, Bd.2 (BKV 1,16) Kempten/München 1914.

⁷⁹ Föllinger, *Biologie* (Anm. 54) 273 mit Verweis auf *De vera religione* 52,101 (CCL 32, 252,8ff); *De ordine* 1,8,25 (CCL 29, 101,79ff.).

⁸⁰ Vgl. Henri-Irénée Marrou, *Augustinus und das Ende der antiken Bildung*, Paderborn 1982, 120–124.

laß zur Bewunderung und als Zeichen dafür, daß selbst die kleinsten, aus Fäulnis entstehenden Lebewesen Gottes Schöpfung seien.“⁸¹

2.2.3 Augustinus in der christlichen Tradition

Augustinus liegen bereits christliche Auslegungen der Schöpfungserzählung vor: Nach Teske kannte er vermutlich Origenes' Genesishomilien,⁸² das *Hexaemeron* des Basilius und sicher das *Exameron* des Ambrosius von Mailand, der sich eng an Basilius anlehnt.⁸³ Henke ist hingegen der Ansicht, dass Augustinus die lateinische Übersetzung von Basilius' *Hexaemeron* für *De Genesi ad litteram* benutzte.⁸⁴ Wieweit schon Basilius Origenes als seine Vorlage verwendete, ist umstritten.⁸⁵ Die Überzeugung des Basilius, dass die gesamte Schöpfung von Gott durchgeformt ist, und die Betonung der Güte und Liebe Gottes zu den Geschöpfen stellt ein entscheidend neues Moment besonders gegenüber der Stoa dar und findet sich auch bei Augustinus.⁸⁶

Direkte Bezüge auf Ambrosius finden sich bei Augustinus nicht, was aber mit dessen eigener Schwerpunktsetzung in Zusammenhang stehen dürfte. „Wenn Augustin trotz seiner hohen Wertschätzung des Ambrosius das *Exameron* nirgends erwähnt, so ist dies selbstverständlich nicht als *damnatio memoriae* anzusehen, sondern auf die vielfach anders gelagerten Schwerpunkte und Interessen zurückzuführen, die der Bischof von Hippo in seinen Kommentaren zur Genesis verfolgte.“⁸⁷

Mit seiner theozentrischen Sichtweise, die auch den nichtmenschlichen Geschöpfen im Hinblick auf den Schöpfer mit Wertschätzung begegnet, steht Augustinus deutlich in der Tradition des Basilius, während er Origenes' anthropozentrischer Ausrichtung entgegensteht.

3. Conclusio: Zwei unterschiedlichen Sichtweisen

Wenngleich Origenes und Augustinus in ihren Genesisauslegungen vieles gemeinsam haben, finden sich in der Frage der Tierschöpfung zwei unterschiedliche Sichtweisen. Die konträren Perspektiven in dieser Frage gründen nicht zuletzt in verschiedenen hermeneutischen Zugängen zum Text: Während Origenes in seiner Homilie mittels Allegorese die moralischen Implikationen des

⁸¹ Föllinger, *Biologie* (Anm. 54) 274.

⁸² Vgl. dazu auch eher allgemein Vannier, *Origène et Augustin* (Anm. 4).

⁸³ Siehe dazu Teske, *Accounts* (Anm. 65) 379.

⁸⁴ Henke, *Basilius* (Anm. 52) 27.

⁸⁵ Vgl. Henke, *Basilius* (Anm. 52) 17–22. Henke ist zurückhaltend: „Dennoch ist mit guten Gründen bezweifelt worden, daß jene behauptete Abhängigkeit sonderlich weit gegangen ist.“ (19)

⁸⁶ Vgl. Henke, *Basilius* (Anm. 52) 46.

⁸⁷ Henke, *Basilius* (Anm. 52) 425f.

Textes darzulegen sucht, ist es Augustins Anliegen den Bibeltext *ad litteram* zu erklären. Dazu steht die Unterschiedlichkeit des literarischen Genus in Korrelation: Augustinus schreibt einen Kommentar, während Origenes predigt und dabei naturgemäß seine Zuhörer/innen ermahnen und bewegen möchte. Origenes' Intention zielt auf das menschliche Verhalten ab, Augustinus' Deutung stellt die Güte des Schöpfers in den Mittelpunkt. Beide Interpretationen weisen höchst unterschiedliche Implikationen hinsichtlich der Haltung der Menschen gegenüber den Tieren auf.

In Augustins Auslegung zeigt sich eine wesentlich positivere Haltung zu den Tieren und zur gesamten nichtmenschlichen Schöpfung. Seine Interpretation ist theozentrisch, nicht anthropozentrisch. Selbst wenn manche Menschen den Sinn bestimmter Tiere oder deren Natur nicht begreifen, so Augustinus, ist doch Gottes Schöpfung gut, wohlgeordnet und sinnvoll. Gott steht Lobpreis für alle seine Geschöpfe zur, auch für die kleinsten und die gefährlichen.⁸⁸

Die Tiere erfahren bei Augustinus Achtung als Gottes Kreaturen, als Teile der göttlichen Weltordnung. Dies führt zu Respekt gegenüber der nichtmenschlichen Schöpfung – aufgrund des Schöpfers. Der Mensch hat einen herausragenden Platz in dieser Schöpfungsordnung, aber er ist nicht der Mittelpunkt der Welt. Dieser ist Gott, der Schöpfer. Menschen sind Geschöpfe wie die Tiere und ebenfalls Teil von Gottes Welt.

Die allegorisch-moralische Interpretation des Origenes hingegen stellt den Menschen und seine Seele ins Zentrum und hat einen dezidiert ethischen Fokus. Die Tiere werden grundsätzlich in Beziehung zum Menschen interpretiert, genau besehen als Feinde des Menschen, die zu unterwerfen sind. Dazu kommt die Vorstellung des Origenes, dass die Tierseelen aufgrund ihres „Falls“ aus der ursprünglichen Gottesnähe sich selbst in diese niedrige Seinsstufe gebracht haben. Dies führt klarerweise zu einer negativen Haltung gegenüber den Tieren, auch wenn Origenes hier ausschließlich von spirituellen Realitäten spricht. Diese negative Sicht umfasst den Kampf gegen die Tiere und ihre Unterwerfung. Sie geht von der Vorstellung aus, dass Tiere in der Hierarchie der Geschöpfe ganz unten stehen. Auch für Augustinus, der viel vom Neuplatonismus, verknüpft mit stoischen Elementen, übernommen hat, stehen die Tiere weit unten auf der Stufenleiter des Seienden. Aber er entfaltet diesen Gedanken anlässlich der Tierschöpfung nicht, sondern konzentriert sich auf die Tatsache, dass Tiere wie Menschen Gottes Schöpfung darstellen und auf den Lobpreis des Schöpfers ausgerichtet sind.

⁸⁸ In ihrem Grundduktus erinnert diese Argumentation an Ijob 38–40, die Gottesreden des Ijobbuches, in denen dieser Ijob die den Menschen nicht zugänglichen Geheimnisse der Schöpfung und ihre Ordnung vor Augen hält.

Die Vorstellung der Tiere als niedrigere Lebewesen, als gefährlich und als Feinde des Menschen führt (und führte tatsächlich) zur Ausbeutung und Zerstörung der Natur. Eine dezidiert anthropozentrische Sichtweise auf die nicht-menschlichen Geschöpfe hat sich als gefährlich und fatal für letztere erwiesen. Die Interpretation der biblischen Schöpfungstexte hat bekanntlich zu solch einer Entwicklung beigetragen. Dennoch gibt es Alternativen bereits in der Spätantike: Die Auslegung des Augustinus kann dafür einen Anhaltspunkt bieten.⁸⁹

⁸⁹ Diese Auslegungslinie weiter durch die Exegese-geschichte zu verfolgen, wäre ein wertvoller Beitrag zur Rezeptionsgeschichte von Gen 1.